

La doctrine du royaume de Dieu dans le nouveau testament : à propos de deux mémoires couronnés

Autor(en): **Goens, F.-C.-J. van**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **25 (1892)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379523>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA DOCTRINE DU ROYAUME DE DIEU

DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

A propos de deux mémoires couronnés

PAR

F.-C.-J. VAN GCENS

Depuis quelques années on a entrevu toujours plus clairement, au sein du protestantisme, que la doctrine officielle de l'Eglise, loin d'être l'expression pure de l'Évangile, offre un mélange d'éléments hétérogènes, qu'il importe de démêler. En conséquence on s'est tourné avec un soin redoublé vers l'étude des documents primitifs, contenus dans le Nouveau Testament, pour en extraire la vraie pensée de Jésus.

La tâche, cependant, n'est pas aussi aisée qu'elle semble l'être au premier abord. Des questions très complexes surgissent de tous les côtés. Il y a des distinctions très importantes à faire ; il faut distinguer entre la parole attribuée à Jésus et celle de ses biographes ; pour saisir la première, il faut distinguer entre les Synoptiques et le quatrième évangile ; et pour la saisir dans les Synoptiques, il faut opérer le départ entre elle et les superfétations dues à la tradition reproduite par les trois premiers narrateurs.

Au milieu de ces opérations délicates et encore peu concluantes, on a distingué depuis longtemps un point dominant, qui se dresse comme un rocher immuable au sein des vagues qui se brisent à ses pieds : c'est l'idée du Royaume de Dieu à

laquelle Jésus, dans les Synoptiques, revient incessamment. Ici l'essence de l'Évangile de Jésus semble se concentrer, et on n'a pas manqué d'y diriger de grands efforts, dans les manuels de théologie biblique, les lexiques bibliques, les Vies de Jésus, les dogmatiques; mais les monographies sont peu nombreuses¹; l'investigation est loin d'être terminée; on est loin d'être d'accord sur la notion, la nature, les conditions du Royaume de Dieu. C'est ce qui a engagé la *Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne* à provoquer de nouveaux essais et elle vient en offrir le résultat dans les deux volumes qui viennent de paraître².

Le premier, œuvre d'un disciple de M. Holtzmann, auquel il est dédié, adopte le résultat de la critique de son maître; l'autre a pour auteur un théologien, libéral aussi³, quoique très réservé sur les questions de critique sacrée et jaloux de se renfermer aussi strictement que possible dans l'exégèse. Autant le premier est clair et net dans l'exposition du sujet, autant le second est diffus et long et aime à faire parcourir à ses lecteurs le chemin qu'il a fait lui-même pour aboutir à ses conclusions. L'un embrasse plus de questions; l'autre creuse davantage celles qu'il traite. Tout en variant entre eux, ils se complètent et fournissent par leur combinaison quelques don-

¹ Voir Issel, p. 1-6. Le dernier travail spécial sur la matière est de H.-H. Wendt, *Die Lehre Jesu*. Göttingen, 1890.

² *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gekrönte Preisschrift, von Ernst Issel, Pfarrer in Eichstetten, Baden. Leiden E.-J. Brill, 1891.

Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments, Bearbeitung einer von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gestellten Aufgabe, von Otto Schmoller, Dekan, Pfarrer in Derendingen, Württemberg. Leiden E.-J. Brill, 1891.

³ Selon M. Schmoller, on peut faire des objections aux détails des discours escatologiques, pourvu qu'on en retienne l'essence, p. 110. L'auteur des Actes fait prêcher Paul de la manière dont il connaissait la prédication chrétienne ou se la représentait, p. 180. Paul entend la notion de la *βασιλεία* autrement que les Synoptiques, p. 191. Le IV^me Évangile n'a pas eu l'intention de compléter les récits des Synoptiques. 210. Son point de vue annonce une époque postérieure, p. 216.

nées importantes sur le problème du Royaume de Dieu. Nous allons nous en prévaloir pour mettre sous les yeux des lecteurs « la doctrine du Nouveau Testament sur le Royaume de Dieu. »

I

Jésus n'a pas inventé les termes de βασιλεία τοῦ θεοῦ et de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Il les a trouvés et les a adaptés à sa pensée. Il faudra donc remonter plus haut ¹.

Le mot de βασιλεία dans les LXX marque tantôt la royauté ou la dignité royale (1 Sam. XX, 30) et tantôt le royaume (Amos VII, 13, où la résidence du Royaume du Nord est appelée οἶκος βασιλείας). Le terme grec correspond aux substantifs hébreux : מַלְכוּת, מַמְלָכָה, מְלוּכָה. Il est évident que l'idée de la royauté de Dieu ne pouvait naître en Israël qu'avec l'avènement d'un Roi, notamment avec celui de David, qui avait donné à son peuple la paix et la grandeur. Les prophètes prêtent à cette idée une notion idéale, tandis que les scribes, après l'exil, veulent la réaliser par l'introduction de la loi, dite mosaïque ². Les Juifs sont appelés un royaume de sacrificateurs, un peuple saint au sein duquel habite Iahvé par sa Thora (Ex. XIX, 6; XX, 1 à 17). C'est ce que Josèphe appelle la *théocratie*.

Avant l'exil ce sont les puissances *humaines* qui s'opposent au royaume de justice et de paix, dont Iahvé est le Roi. Mais après cette époque on voit éclore la notion de puissances *surnaturelles*, agissant dans les ennemis visibles. On se rappelle le שַׁטָּן 1 Chron. XXI, 1. Les Apocryphes, la Sapience de Salomon, Hénoch, les Jubilées ont enchéri sur cette conception. Ce sont surtout les dieux des peuples oppresseurs d'Israël qui sont considérés comme des démons. Rappelons les figures animales de Daniel, émergeant de la mer qui est censée couvrir le Sheol où règne le Diable.

L'assurance de la supériorité de la religion jéhoviste sur toutes

¹ C'est ici que M. Issel nous servira de guide. M. Schmoller n'en dit rien.

² L'accomplissement des promesses messianiques est appelé pour la première fois βασιλεία θεοῦ Sapience X, 10.

les autres religions inspira au peuple juif l'idée de son triomphe final. Ajoutez-y la conviction du rapport établi entre Dieu et son peuple par un pacte qui assure à celui-ci la prospérité. Ce résultat vainement attendu précipita les cœurs dans l'avenir messianique et ses compensations, coïncidant avec la fin du monde.

Déjà avant l'exil la royauté de David fut l'idéal dont on espérait la réalisation¹. Mais c'est surtout l'invasion d'Antiochus Epiphane qui réveilla plus que jamais l'espérance messianique, laquelle passa dès lors de la forme prophétique à la forme apocalyptique. L'Apocalypse de Daniel, entre l'an 167 et 165 avant Jésus-Christ, en donne le signal. « En ce temps le Dieu des cieux suscitera un royaume (מְלֻכָּה) qui ne sera jamais dissipé » (Dan. II, 44); c'est le *Royaume des saints* (VII, 18, 27), à la tête duquel se trouve Jahvé lui-même ou son Oint, le Messie². Les *Apocryphes* de l'Ancien Testament n'offrent que peu de traces de l'espérance messianique³; mais les *oracles Sibyllins*, écrits en 140 selon les uns, en 170 avant Jésus-Christ selon les autres, annoncent expressément (III, 652-660) « un Roi que Dieu enverra de l'Orient et qui fera abonder pour son peuple l'or et l'argent et tous les biens que la terre et la mer portent dans leur sein⁴. » Selon le *livre d'Hénoch* (ch. 46), le Messie, « Fils de l'homme, » placé à côté de Dieu, est celui qui a la justice et qui brisera les dents des pécheurs. Mais c'est surtout dans le *Psalterium Salomonis*, qui date du temps de Pompée en 63, que l'espérance messianique se prononce énergiquement. Le Messie y porte le même nom que chez Luc (II, 26), celui de Χριστός κυρίου (XVIII, 8). C'est le Fils de David pour le temps que Dieu connaît, afin qu'il règne sur Israël (XVII, 23-49). Les *Pharisiens* comptaient voir descendre du ciel le

¹ Voyez Osée III, 5; Amos IX, 11; Es. IX, 5; XI, 10; Jér. XXIII, 5, 6.

² Le personnage dont il est question Dan. VIII, 15; X, 5, 16, est selon les uns le Messie, selon les autres l'ange Gabriel.

³ Le δίκαιος (Sapience II, 12-20) ne marque pas le Messie.

⁴ Un autre fragment des Sibyllins (III, 46-50), datant du temps d'Antoine et de Cléopâtre, porte que « Dieu érigeria sur toute la terre pour toujours le plus grand royaume, βασιλεία μεγίστη, par un ἀγνός ἀναξ. »

Royaume de Dieu sur la terre par l'intermédiaire du Messie. *L'Assomption de Moïse*, composée à l'entrée de notre ère, représente l'esprit des Zélotes qui, impatients du délai que subit le règne messianique, veulent en hâter l'avènement par les armes. Il s'agit d'un royaume démocratique qui ne connaît pas de Messie. *Le livre des Jubilés* s'en passe aussi. Enfin les Apocalypses d'Esdras et de Baruch, rédigées après la destruction de Jérusalem, n'admettent l'accomplissement des voies de Dieu que par le Messie.

Nous voici donc introduits dans le monde messianique où Jésus fit son apparition.

Avant d'y entrer, nous remarquerons que nous nous adressons d'abord exclusivement aux Synoptiques, pour examiner ensuite ce que les autres livres du Nouveau Testament contiennent relativement au Royaume de Dieu. On le sent, les premiers sont de beaucoup les plus importants, quoi qu'ils aient subi, comme dit Issel (p. 136), dans la rédaction des paroles de Jésus, l'influence des événements subséquents et des idées plus récentes au sein desquels ils furent rédigés.

II

On sait que Marc et Luc parlent toujours de la βασιλεία τοῦ θεοῦ, tandis que Matthieu se sert presque constamment du terme de βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Le *royaume de Dieu*, c'est-à-dire le Royaume que Dieu possède, est un terme général qui n'exclut pas le sens spécifique de celui de *royaume des Cieux*. On est partagé sur celui-ci ; les uns prétendent que *les Cieux* est ici synonyme de Dieu, dont on évitait à cette époque de prononcer le nom. On nous renvoie entre autres à Luc XV, 18, 21¹. D'autres soutiennent qu'il s'agit d'un royaume qui appartient au Ciel, qui est au Ciel, que Dieu a au Ciel, qui émane du Ciel². Ils ajoutent que ce terme, moins vague que le premier, a un cachet plus original et appartient aux lèvres de Jésus³. A quoi les premiers

¹ C'est l'idée de M. Issel (p. 31). Comp. *Revue de theol. et de phil.*, 1877, p. 114 et suiv. (*Réd.*)

² C'est l'opinion de M. Schmoller (158).

³ Schmoller, p. 200. Au contraire, Reuss (*Histoire de la théologie chré-*

répondent que dans ce cas on ne conçoit pas pourquoi Marc et Luc se sont toujours séparés à cet égard de Matthieu.

Non nostrum inter vos tantas componere lites.

Ce qui caractérise le Royaume de Dieu chez Jean-Baptiste, c'est qu'il entre par le précurseur dans un mouvement puissant (Mat. XI, 12); qu'il se distingue par le sérieux moral et s'inaugurera par le jugement; les pénitents recevront le Saint-Esprit, tandis que les impénitents subiront le feu de la condamnation; le Messie commencera par baptiser ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (Mat. III, 11). Ce sera le signal de l'entrée du Royaume de Dieu.

Jésus paraît en Galilée après que Jean-Baptiste eût été incarcéré et se met à son tour à prêcher le Royaume de Dieu. A l'instar du précurseur, il en signale la proximité et renouvelle la grande condition : μετανοεῖτε, mais en ajoutant : πιστεύτε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, c'est-à-dire : confiez-vous¹ dans la bonne nouvelle de l'accomplissement de la promesse, εὐαγγέλιον, ἐπαγγελία. (Marc I, 14, 15; cf. Mat. IV, 17). Le temps est accompli; le moment décisif est arrivé. On sent ici l'assurance personnelle du prophète, du héraut du Royaume de Dieu.

Nous allons exposer successivement les *antagonistes* de ce Royaume, sa *nature*, son *fondateur*, ses *débuts* et son *terme glorieux*.

III

On se rappelle la réponse que Jésus fit aux Pharisiens qui l'accusaient de chasser les démons par le Prince des démons. « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, le Royaume de Dieu est donc venu vers vous » (Mat. XII, 28).

tienne au siècle apostolique, I, 172). estime que « le terme de βασιλεία τοῦ θεοῦ étant de beaucoup le plus fréquent, on doit penser que c'était celui dont Jésus se servait habituellement et que la tradition dogmatique a dû conserver de préférence. L'autre terme semble restreindre la notion à une époque à venir, à une localité ou, si l'on veut, à un état de choses différent de celui dans lequel l'humanité existe et exclure ainsi ou amoindrir quelques caractères du Royaume de Dieu. Il paraît appartenir originellement à la théologie judaïque et à la sphère eschatologique. »

¹ C'est le מִיָּמִינֶיךָ de l'Ancien Testament.

On ne saurait nier que Jésus ait admis avec ses contemporains la réalité d'esprits impurs au service de Satan¹. C'est ce qui explique l'importance qu'il attachait à la guérison des possédés dans l'intérêt de la fondation du Royaume de Dieu : la prédication et les guérisons vont ensemble (Luc IX, 11). Mais à la différence des exorcistes, Jésus se sert uniquement de la parole, *ἐξέβαλε τὰ πνεύματα λόγῳ* Mat. VIII, 16. Si, à propos de la Syro-phénicienne (Mat. XV, 21), Jésus hésite d'abord de céder à la prière d'une païenne, c'est qu'il ne mettait pas sur la même ligne la guérison des démoniaques et celle d'autres malades ; il considérait celle des premiers comme des opérations inséparables de sa vocation messianique ; leur application aux païens demandait à se justifier dans son intérieur ; les païens sont à Israël ce que les petits chiens sont aux enfants de la maison (Mat. XV, 26). Remarquons encore que la possession d'un esprit personnel étranger à l'individu exprime la pensée d'une condition personnelle contraire à la divine destination de l'homme et censée supprimer l'union de l'âme à Dieu. Tous les malades n'étaient pas des démoniaques ; au contraire, Mat. IV, 24 distingue expressément les démoniaques d'avec les lunatiques et les paralytiques. Marc I, 32 distingue même *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους*.

Enfin, ce qui mettait Jésus en état d'accomplir ces guérisons, c'est la conscience de sa vocation jointe à sa nature personnelle ; il transporte les démoniaques dans le Royaume de Dieu en leur inspirant la confiance en Dieu et l'indépendance morale. Au reste, il ne s'explique pas sur l'origine de Celui qu'il appelle Satan, Diable, le Malin ; mais il est de fait que là où il constate le mal, il ne se courrouce pas contre Satan, mais s'adresse à l'homme, lui reproche d'être une occasion de chute (Mat. XVIII, 6, 7) et parle de la faiblesse de la chair (Marc XIV, 38). De même il exhorte à la repentance, à la foi, comme s'il n'y avait pas d'influence diabolique qui s'y oppose et part du principe que l'homme a le cœur naturellement fait pour recevoir de bonnes impressions.

¹ Issel, p. 45.

IV

En abordant la question de la *nature* du Royaume de Dieu¹ nous avons à signaler deux grands traits : le *bien suprême* qu'il accorde et la *tâche importante* qu'il impose.

1. Rien n'exprime mieux le prix du Royaume de Dieu que les paraboles du trésor et de la perle (Mat. XIII, 44, 45). Mais ce bien ne s'étale pas sur la surface ; on peut passer devant le champ sans se douter de ce qu'il renferme et même celui qui s'applique à le trouver, n'est pas encore sûr de réussir. Ce sont les béatitudes qui le caractérisent. Ici nous avons deux rédactions, celle de Mat. V, 3-12 et celle de Luc VI, 20-26. Laquelle rend le mieux la pensée de Jésus-Christ ? Luc dans ses *μακάριοι* et dans ses *ὄψαι* représente la condition terrestre, matérielle des disciples de Jésus et nous ramène ainsi vers une époque plus récente, alors qu'ils avaient, pauvres, à souffrir des riches comme on le voit dans l'Épître de Jacques II, 5 ; V, 1 sq. ; IV, 9. Cette remarque se confirme par le v. 22, où les disciples sont persécutés à cause du nom *πονηρόν* qu'ils portent². En revanche, les béatitudes de Matthieu, toutes spirituelles, cadrent infiniment mieux avec l'esprit que respire le sermon sur la montagne. Ce qui n'empêche pas que cet évangéliste ait pu augmenter le nombre des béatitudes.

¹ Les Synoptiques ne définissent nulle part le Royaume de Dieu d'après Jésus. On ne se trompera pas en disant qu'il est, dans sa pensée, la société purement religieuse, moralement parfaite et en conséquence heureuse, bénie de Dieu sous tous les rapports. C'est la véritable *civitas Dei* sur la terre.

² Cp. 1 Pierre IV, 16 ; Actes V, 41. Ajoutons que Luc se montre bien ébionite dans ses paraboles de l'économe infidèle et du mauvais riche, ainsi que dans Actes II, 44, 45. V. 1 et suiv. Il n'est pas ami de la propriété et persuadé que la revanche des pauvres va venir. Cette remarque n'est pas sans importance en présence de ceux qui accusent Jésus d'ascétisme. A ce propos Keim (*Geschichte Jesu*, 1873, p. 167) remarque que « Jésus s'est mis en rapport avec toutes les formes de l'existence terrestre et s'est ouvert au charme de l'art, au moins dans l'atelier de la nature, au sein d'un peuple dénué de tout sens artistique. » Ni M. Issel, ni M. Schmoller n'ont touché ce point par lequel le socialisme de nos jours attaque l'Évangile.

Dans plusieurs passages, notamment dans le sermon sur la montagne, le bien souverain est qualifié de *μισθός* (Mat. V, 12, 46; VI, 1, 2, 5, 16). On s'étonne de trouver ce terme dans la bouche de Celui qui a si énergiquement repoussé l'idée du mérite (Luc XVII, 7-10), d'autant plus que l'esprit des disciples était si mercenaire (Mat. XIX, 27; Marc X, 35 sqq.). On ne peut pas dire qu'il s'agit de l'action qui trouve sa récompense en elle-même, puisqu'il est question d'un *μισθός ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. M. Issel (p. 56) voit ici une image empruntée à la vie commune pour marquer le fait que le disciple du Christ perdra si peu le fruit de ses efforts, qu'il en obtiendra un au delà de toute attente de la main de Dieu. M. Schmoller (p. 95) prétend qu'il n'est pas question de savoir où se trouvent ce *μισθός* et ces *θησαυροί ἐν οὐρανῷ*, où on les reçoit et en jouit, mais où ils sont assemblés pour les recevoir et en jouir sur la terre. Cette interprétation se fait dans l'intérêt de la théorie qui veut que le Royaume de Dieu définitif ne sera pas dans le ciel mais sur la terre. De là l'entorse faite aux passages en question. J'avoue qu'on comprend ceux qui sont tentés de mettre le *μισθός* sur le compte d'une rédaction judéo-chrétienne, en songeant à ces justes du dernier jour qui aspirent si peu à la récompense qu'ils ignorent le bien qu'ils ont fait, puisqu'à l'instar du bon Samaritain, ils n'ont obéi qu'à l'inspiration de leur cœur aimant (Mat. XXV, 31-46). Voilà bien l'esprit de Jésus.

Un autre terme destiné à marquer le bien suprême, c'est *σώζειν* et *σωτηρία* (Luc XIX, 9). Il indique la délivrance de la maladie, des infirmités, de la damnation. La notion la plus élevée se rencontre là où Jésus promet la grande délivrance à celui qui aura triomphé de son égoïsme en immolant sa vie au service du Christ : *ὅς δ' ἀπολέσει τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ εὐαγγελίῳ, σώσει αὐτήν*. Marc VIII, 35. A la *σωτηρία* est opposée la *ἀπωλεία* Luc XIX, 10.

Enfin le bien suprême est qualifié de *ζωὴ αἰώνιος*. La *ζωή*, opposée à la mort, est synonyme de bien-être et embrasse tout le bien qu'un homme puisse souhaiter ou posséder. La *ζωὴ αἰώνιος* est le contraire de la *γέννα, τὸ πύρ τὸ ἄσβεστον* Marc IX, 43, 45.

Elle est synonyme de Royaume de Dieu. Mat. XIX, 16 ; coll. 23, 24 ; XXV, 3, 4 ; coll. 46.

Essayons de pénétrer la nature intime du Royaume de Dieu ; c'est un *μυστήριον* pour ceux qui n'y sont pas initiés (Marc IV, 11). Il faut la réceptivité des pauvres en esprit, des affligés, des débonnaires, des altérés de justice, des miséricordieux, des cœurs purs, des pacifiques (Mat. V, 3-9). Bref, c'est *l'humilité*, le sentiment de la faiblesse et de la misère intérieure, qui fait soupirer après la communion de Dieu. Jésus y insiste perpétuellement. Bienheureux les *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (Mat. V, 3) ; quiconque s'abaisse sera élevé ; et quiconque s'élève sera abaissé (Mat. XXIII, 12 ; Luc XIV, 11) ; le péager rentre justifié dans sa maison pour s'être humilié (Luc XVIII, 14) ; les péagers et les gens de mauvaise vie devancent les Pharisiens dans le Royaume de Dieu (Mat. XXI, 31)¹ ; il convient de se donner à Dieu avec l'abandon de l'enfant qui sent son impuissance (Marc X, 14, 15).

Ces dispositions correspondent à la révélation que Jésus a donnée de Dieu : Dieu est pour lui le Père, *ὁ πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. C'est la révélation de son grand cœur. Les uns ont dit : c'est l'effet du contraste du Dieu courroucé de Jean Baptiste ! D'autres ont prétendu que tout s'explique par l'influence de la belle nature qui entourait Jésus. Mais pourquoi ce courroux et cette influence n'ont-ils pas produit en Israël un personnage tel que Jésus ? C'est que son âme était un miroir sans tache où l'image de Dieu pouvait se réfléchir parfaitement. Là est son grand acte d'originalité ; en cela il n'est nullement de sa race ; ni le musulman, ni le juif n'ont compris cette théologie d'amour. « Insistant principalement sur la souveraineté absolue de Dieu, le Musulman fait de lui un monarque éloigné, qu'aucun symbole ne peut reproduire, qu'aucune âme ne saurait approcher. Sa volonté est la source arbitraire du vrai et du bien au lieu d'en être l'interprète saint et clément. Ce

¹ Ajoutons Mat. XXI, 28-31. Celui des deux fils qui fait la volonté de son père, n'est pas celui qui dit : j'y vais ! mais n'y va point (Pharisiens), mais celui qui, après avoir dit : je ne veux pas, *se repent* et y va (péagers et femmes de mauvaise vie).

système laisse un abîme infini, visiblement égal pour tous les êtres, entre le Créateur et sa créature ; les saints sont plus à l'abri, mais pas plus près ; les pécheurs sont en danger, mais pas plus éloignés ; la sympathie est repoussée ; la ressemblance impossible ; soupirer après la communion est une présomption désespérée. Il ne reste qu'une obéissance prosternée devant une volonté qu'il n'est pas permis d'interroger et qui dispose des ressources du temps et de la nature pour faire triompher les débonnaires et couvrir les orgueilleux de honte¹. » Et le Juif ? Ne connaît-il pas Dieu le Père ? Quand Moïse appelle Dieu Père, c'est en qualité de créateur du peuple israélite (Deut. XXXII, 6). « J'ai nourri et élevé des enfants, dit Iahvé, mais ils se sont révoltés contre moi ; quels châtiments nouveaux vous infliger, quand vous multipliez vos révoltes ? (Es. I, 2, 5.) Maintenant, tu cries vers moi : mon père ! Tu as été l'ami de ma jeunesse ! gardera-t-il toujours sa colère, la conservera-t-il à jamais ? » (Jér. III, 4.) Si le second Esaïe appelle Dieu notre père, c'est qu'Israël est l'argile qu'il a formée (Es. LXIV, 7.) Et si une seule fois Iahvé a compassion de ceux qui le craignent, comme un père a compassion de ses enfants (Ps. CIII, 13), nous n'avons encore qu'une comparaison, tandis qu'ailleurs s'exhale le vœu : que les pécheurs soient consumés de dessus la terre (Ps. CIV, 35). Dans la bouche de Jésus la qualification de Père est constante et marque l'essence même de Dieu. Rien n'est assez petit pour lui échapper, comme le prouve la parabole de la brebis égarée ou celle de la drachme perdue (Luc XV). Il répand ses bienfaits sur ses ennemis (Mat. V, 45). L'herbe des champs (Mat. VI, 30) et le cœur des parents (Mat. VII, 7-11) sont autant de témoignages de l'amour paternel de Dieu envers les hommes. A cet amour correspond la qualité des hommes, qui sont υἱοὶ τοῦ πατρὸς (Mat. V, 45), υἱοὶ ὑψίστου (Luc VI, 35), non collectivement et nationalement comme en Israël (Osée XI, 1) mais individuellement. Leurs rapports sont ceux de frères : ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε (Mat. XXIII, 8).

Tout ce que nous venons de dire se retrouve substantiellement dans l'oraison dominicale. Elle invoque le Père

¹ J. Martineau, *Hours of thought on sacred things*, 1880, II, p. 87.

céleste et exprime le vœu sublime que sa qualité de Père soit adorée de tous, qu'à cet effet son règne paternel s'établisse dans les cœurs et s'y manifeste par une parfaite obéissance. Mais celui qui forme de pareils vœux sent à la fois l'obligation de contribuer à leur accomplissement et l'impuissance de la remplir. Il implore donc la bonté du Père en faveur des besoins du corps et de l'esprit, afin d'obtenir la qualité d'instruments bénis entre ses mains.

2. Nous avons dit que le Royaume de Dieu n'accorde pas seulement le bien suprême, mais impose aussi *une grande tâche*.

Cette tâche se résume dans cette exhortation capitale : ζητείτε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Mat. VI, 33), dont Luc a bien reproduit l'énergie en y substituant : ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν (XIII, 24). Il s'agit d'un effort vigoureux pour surmonter les obstacles intérieurs et extérieurs qui s'opposent à l'obtention de l'ἀγαθὴ μερίς qu'il importe de choisir (Luc X, 42). Le premier et grand obstacle, c'est l'amour de Mammon, des richesses (Mat. XIX, 23 ss.) ; c'est l'attachement aux relations du sang (Luc IX, 59-62) et aux aises de la vie (57, 58). Tout en maintenant la dignité du mariage (Marc X, 2-12), Jésus ne réprovoque pas ceux qui y renoncent pour se vouer d'autant mieux aux intérêts du Royaume de Dieu, comme Jean Baptiste (Mat. XIX, 12). Il faut savoir se couper une main ou un pied, s'arracher un œil (Marc IX, 43-47). La perte du corps ne saurait entrer en comparaison avec la perte ou le gain de la vie éternelle. Que servirait-il à un homme de gagner le monde entier s'il fait la perte de son âme ! (Marc VIII, 36).

Après, on a vu la ζήτησις, la prière. En la recommandant, Jésus en a donné l'idéal. Nous venons de l'analyser.

Mais il est un point sur lequel Jésus a beaucoup insisté : c'est ἡ δικαιοσύνη (Mat. V, 20 ss.). Dans l'Ancien Testament la **תְּקַוָּה** embrasse souvent l'observation de la loi divine dans toute son étendue. Si, dit Moïse (Deut. VI, 25), nous mettons en pratique tous les commandements de Iahvé, *justice sera à nous*, nous aurons de la justice, nous serons des justes. Prov. X, 2, la bienfaisance qui aime à faire de grandes largesses et

qui est opposée à l'avarice, est appelée justice. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Ici encore la bienfaisance porte le nom de justice (Mat. VI, 1) et Jésus ramène aussi sous ce chef l'amour des ennemis (Mat. V, 43-48). La justice de l'Ancien Testament est élevée en même temps qu'adoucie par Jésus, elle est « en quelque sorte trempée par lui de pleurs et de tendresse. » Les Pharisiens voulaient aussi la justice, mais par des voies diamétralement opposées : ils prétendaient être trouvés justes devant Dieu par un culte minutieux, par la tricotte observation de la casuistique des Scribes, par l'horreur, sde toute souillure extérieure ; par l'ardeur à vaquer à l'oraison aux sacrifices, aux sabbaths, aux aumônes. La pureté des coupes et des plats est supérieure, pour eux, à celle du cœur (Mat. XXIII, 25). C'est ainsi qu'ils n'entrent pas plus dans le Royaume de Dieu qu'ils n'y laissent entrer les autres (v. 13). Jésus oppose à cette religion extérieure le prix de l'intention (Marc XII, 43) ; à cette ostentation mercenaire la piété pure (Mat. V, 22) ; à cet éparpillement de la loi en d'innombrables préceptes, l'unité des commandements dans l'amour de Dieu et du prochain (Mat. XXII, 35-40) ¹.

Ce double amour, « qui résume la loi et les Prophètes, » c'est-à-dire qui embrasse toute la religion, est aussi un objet de commandement dans l'Ancien Testament ; mais il faut noter ici la différence entre les deux économies. Le Deutéronome (VI, 5) dit comme Jésus (Mat. XXII, 37) : tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. Mais comment l'Israélite témoignera-t-il cet amour ? Le même code répond : en dévouant par interdit les Cananéens, sans leur faire grâce VII, 1, 2 et en assommant de pierres le père, le fils, la fille, la femme, l'ami qui engagent à servir d'autres dieux (XIII, 6-11). Comparez à cela la manière dont

¹ Issel (p. 75) montre bien que Mat. V, 18, 19 n'est qu'une canonisation de la lettre, due à un judéo-chrétien et diamétralement opposée aux versets 20 ss. Schmoller (p. 50) tâche de sauver l'interpolation, tandis que M. Renan pense « que Jésus use ici de termes discrets à l'égard de la validité de la loi, pour ne pas choquer trop violemment les préjugés reçus. » (*Vie de Jésus*, 1882, p. 231).

Jésus condamne l'intolérance de ses disciples à l'égard des Samaritains (Luc IX, 54, 55). D'autre part, comme le Lévitique (XIX, 18), Jésus veut qu'on aime son prochain comme soi-même ; mais le prochain de la loi, c'est *le frère* c'est-à-dire le compatriote (Lév. XIX, 18) ; on n'exige de lui aucun intérêt, tandis qu'on peut en tirer de l'étranger (Deut. XXIII, 19, 20). Rapprochez cela de la parabole du serviteur impitoyable (Mat. XVIII, 23 ss.), de l'amour des ennemis (Mat. V, 44 ; Luc XXIII, 34), de la charité sympathique et active, qui n'oublie pas le plus petit des frères de Jésus (Mat. XXV, 31). Nous reconnaissons ici le caractère distinctif de la religion de Jésus : l'unité du moral et du religieux.

On se demande dès lors quel cas Jésus faisait du culte juif et des lois qui le régissaient. La réponse est simple et claire. En disant que le sabbath est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbath (Marc II, 23-28), Jésus a rompu avec la loi cérémonielle ; en interdisant le mariage des divorcés (Marc X, 2-12) il invalide un article de la loi mosaïque (Deut. XXIV, 1, 2) ; en déclarant que ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme (Mat. XV, 11), il supprime les préceptes sur le pur et l'impur des mets. Il n'est jamais dit que Jésus ait apporté un sacrifice au temple ou ait engagé des disciples à en offrir ; seulement il n'y trouve pas d'obstacle, pourvu qu'ils soient animés de dispositions élevées (Mat. V, 23). Mais il condamne énergiquement ceux qui mettent l'amour du temple au-dessus des devoirs de la piété filiale (Marc VI, 10-13), et répète itérativement la parole du prophète Osée : je veux la miséricorde et non le sacrifice (Mat. IX, 13 ; XII, 7). Tout revient à faire la volonté de Dieu (Marc III, 35), à écouter la parole de Dieu et à la garder (Luc XI, 28).

Nous concluons donc avec M. Issel (p. 82) que Jésus s'est prévalu des formes historiques qu'il a trouvées, en se laissant guider par son caractère individuel et sa vocation messianique. Il a rempli ces formes d'une essence nouvelle ; il a transformé le vieux en neuf ; ou bien il a abandonné à l'avenir le soin d'emporter l'un et de revêtir l'autre de la forme commandée par les temps et les moments dont Dieu dispose.

V

Nous voici parvenu au *Fondateur du Royaume de Dieu*.

Jésus le prophète, qui connaît la pensée de Dieu et l'œuvre que Dieu lui a confiée. Rien ne prouve mieux, selon M. Issel (p. 89) la conscience que Jésus en possède, que le passage Mat. XI, 25-30. Il n'est pas question ici, dit cet auteur, d'une spéculation métaphysique sur un rapport de nature du Fils avec le Père, ni d'une préexistence¹. Aimé de Dieu et chargé de la mission de Messie, Jésus se compare au fils unique et bien-aimé du propriétaire de la vigne (Marc XII, 6). C'est le comble de la conscience prophétique telle qu'elle se manifeste chez un Esaïe (ch. VI) ou un Jérémie (I, 6). C'est le *άνήρ προφήτης* Luc XXIV, 19. Jésus se caractérise ainsi lui-même Marc VI, 4. La même idée se trouve dans le *άπεστάλλμενος* Mat. X, 40; XV, 24 et dans le *διδάσκων ώς εξουσίαν έχων* Marc I, 22. Mais il se sent au-dessus des prophètes (Luc X, 24) et même au-dessus de Moïse dans le *ερόρήθη τοίς άρχαίοις* (Mat. V) et dans la non-conformité de l'ordre de ce législateur à l'ordre divin primitif (Mat. XIX, 8, 9).

Jésus Fils de l'homme, *δ υίός τοῦ άνθρώπου*. C'est le titre que Jésus se donne habituellement : que signifie-t-il ? Notons que comme tel il peut pardonner les péchés (Marc II, 10) et est maître du sabbath (II, 28). D'où il semble résulter que le terme ne marque pas le représentant de la nature humaine, l'homme idéal, comme on l'a soutenu. D'ailleurs la souffrance est considérée comme contrastant avec la dignité du Fils de

¹ Je doute de l'exactitude de l'interprétation de ce passage. Hase dans sa *Geschichte Jesu* 1876, p. 422 y voit un aérolithe tombé du ciel johannique. En effet, 1° supprimez le v. 27 et les versets 25 et 26 correspondent infiniment mieux avec les versets 28-30. 2° Il y a une discordance frappante entre le Christ métaphysique du v. 27 et le Jésus reconnaissant qui s'incline devant le bon plaisir du Père (v. 25, 26), et qui, doux et humble de cœur, appelle à lui les travaillés et les chargés, leur recommande son joug et leur promet le repos de l'âme (28-30). 3° Serait-il conforme à une saine logique que de vouloir assimiler la conception synoptique à celle du quatrième Evangile, parce qu'il se présente dans Matthieu et dans son compilateur Luc (X, 21 ss.) une seule parole qui ne s'accorde pas avec les idées habituelles des Synoptiques ?

l'homme (Marc VIII, 31), ce qui n'est pas applicable à la nature humaine. Ajoutons qu'il convient beaucoup plus au Fils de l'homme de venir glorieux avec les saints Anges pour siéger en qualité de Juge (Marc VIII, 38). Ainsi le terme marque « une dignité accordée par Dieu et consistant dans la vocation de régner sur les hommes, en se dévouant par amour en rançon pour plusieurs¹. » A ce point de vue, il est naturel qu'on soit étonné qu'il vit en commerce avec tout le monde (Mat. XI, 16-19) au lieu de mener une vie retirée, comme Jean Baptiste. Si le péché contre le Fils de l'homme (Mat. XII, 31, 32) est mis en parallèle avec celui qui se commet contre le Saint-Esprit, c'est que le Fils de l'homme a une vocation par laquelle Dieu opère sur les hommes ; seulement l'humble apparence de l'organe du Saint-Esprit peut tromper les superficiels sur son essence. Mais si, après avoir reconnu en lui le Saint-Esprit, on parle contre lui, l'hostilité contre Dieu est consommée (Mat. XII, 32). Après cela, il sera permis de dire que Jésus n'a pas emprunté le titre de Fils de l'homme, soit au בֶּן־אָדָם du Ps. VIII, 5, soit à celui d'Ezéchiel, mais au כְּבֹר אֱנוֹשׁ de Daniel VII, 13, opposé aux puissances démoniaques du monde, comme le représentant de Dieu, pris entre les hommes pour les hommes. La déclaration solennelle de Jésus au grand prêtre (Marc XIV, 62) montre bien que le Fils de l'homme de Daniel désignait le Messie. C'est bien pour tel que Jésus s'est donné².

¹ Issel, p. 94. Schmoller (p. 81-91) entend également le Messie par le Fils de l'homme.

² Ce problème est très compliqué. Il résulte de l'entretien important à Césarée de Philippe (Marc VIII, 27-30) que Jésus ne s'était jamais annoncé jusque-là comme le Messie et n'était pas reconnu comme tel. Que faut-il donc penser de toutes les reconnaissances précédentes comme Messie? Seront-elles inauthentiques? Et si le Fils de l'homme désigne le Messie comment Jésus a-t-il pu se donner habituellement ce titre? Enfin, Jésus s'est-il senti le Messie dès son baptême et s'est-il gardé de le manifester? ou bien a-t-il commencé par la conscience d'être le héraut du Royaume de Dieu, pour finir par se savoir le Messie? L'état de nos documents ne permettra peut-être jamais de donner la solution du problème. Nous communiquons sous la rubrique: *Fils de Dieu* les idées de M. Issel.

Jésus, le Fils de Dieu. Jésus n'a accepté ce titre qu'une seule fois dans les Synoptiques, lorsque le souverain sacrificateur lui demanda : *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ* ; et que Jésus répondit : *ἐγὼ εἰμι*, pour annoncer ensuite l'avènement glorieux du Fils de l'homme (Marc XIV, 61, 62). Le Fils de l'homme est ici le Messie, qualifié de Fils de Dieu par allusion au Roi théocratique qui, monté sur le trône, portait ce nom (Ps. II, 7). Jusqu'ici Jésus avait imposé silence à ceux qui l'acclamaient comme Messie (Marc III, 11, 12 ; V, 7, 19). Ce n'est qu'après un commerce prolongé que les disciples le reconnaissent comme tel (Marc VIII, 29). Mais tout en l'acceptant, Jésus leur défend expressément d'en parler à personne (v. 30). Matthieu qui raconte aussi ce dernier trait oublie qu'il a déjà parlé à deux reprises de Jésus Messie (XI, 2 ; XIV, 33). C'est à cause de la politique ombrageuse des Romains que Jésus n'a consenti à accepter le titre de Messie qu'à la fin de son ministère¹.

La vocation messianique s'est réveillée en lui à l'occasion de son baptême. C'est ce que les évangélistes ont exprimé en faisant descendre du ciel la parole : Tu es mon fils bien-aimé en qui j'ai mis toute mon affection (Marc I, 11), tandis que Matthieu fait adresser cette parole au peuple pour qu'il reconnaisse en Jésus le Messie (III, 17). La même voix céleste se répète dans la transfiguration (Mat. XVII, 5) afin de confirmer la messianité de Jésus que les disciples professaient déjà. L'hommage, que lui rendent Moïse et Elie, nous transporte à l'époque où l'Eglise, forte de sa supériorité au judaïsme, honorait son Chef glorifié².

Le don des miracles rentre dans l'idée du Messie, appelé à vaincre les obstacles qui s'opposent à l'avènement du Royaume de Dieu. Nous voyons par ses propres déclarations qu'il se reconnaissait la puissance de guérir et qu'il faisait même consister en cela une partie notable de sa mission. « Voici, dit-il, dans un moment où, poursuivi par ses ennemis, il prévoyait sa fin prochaine, je chasse les démons et j'opère des guérisons aujourd'hui et demain ; puis le troisième jour, je finis ma tâche. »

¹ Issel, p. 99.

² Issel, p. 100.

(Luc XIII, 32.) Mais en revanche, quand on lui demande un prodige éclatant, un signe dans le ciel, il se refuse à ces désirs (Mat. XII, 39) et exalte la foi qui, comme du temps de Jonas, se repent à la nouvelle du jugement prochain (Mat. XII, 39 ; Luc XI, 29, 30, 32¹). Cependant les évangélistes ne nous ont pas conservé une seule déclaration de Jésus d'où l'on puisse conclure qu'il s'attribuait le pouvoir d'agir sur la nature et les éléments. C'est ce qui permet de distinguer dans les Synoptiques les témoignages anciens d'avec les traditions plus récentes et par conséquent les miracles en quelque sorte élémentaires, tels que des guérisons, d'avec les grands prodiges légendaires, tels que l'apaisement de la tempête, la multiplication des pains et la résurrection d'un mort.

Quoique Jésus eût dès l'entrée de son ministère la conviction d'être le Messie, il a bien fait, sans doute, de montrer qu'il l'était avant d'en adopter le titre². C'est ce qui arriva lors du dernier voyage à Jérusalem³. Le jour vint où il essaya de prendre enfin possession de son royaume. Il se conforma soigneusement au programme prophétique. Il fit à Jérusalem l'entrée triomphale dont avait parlé Zacharie. Il tenta d'émouvoir l'opinion et de provoquer une crise. Il encouragea les acclamations qui le saluaient comme le Fils de David. Les effets ne se font pas attendre : à la demande de Pilate s'il est le Roi des Juifs, Jésus répond : *σὺ λέγεις* (Marc XV, 2) ; la croix porte pour inscription : *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (v. 26). Le quatrième évangile (XVIII, 36 ss.) a jugé à propos de donner du *βασιλεὺς* et de la *βασιλεία* une définition que le Jésus synoptique ne jugeait pas assortie à un tribunal païen ; mais, en revanche, il a purifié le temple et a donné à entendre que l'accomplissement des promesses divines commencerait non par le jugement des païens, mais par celui des Juifs, ou, pour parler avec Pierre (I. IV, 17), par la maison de Dieu.

Jésus, fils de David. Pendant son dernier séjour à Jérusalem,

¹ Il est évident que Mat. XII, 40 est une interpolation.

² Issel, p. 101.

³ Matthieu (XIII, 32 ; XV, 22) anticipe sur cet événement par la mention des cris de : Fils de David.

Jésus eut une discussion avec les pharisiens sur l'origine davidique du Messie (Marc XII, 35-37). Le Messie, leur dit-il, est, selon vous, fils de David; mais David l'appelle son Seigneur au Ps. CX, 1. Comment le fils peut-il être Seigneur? L'aïeul est au-dessus de ses descendants et il suffit de nommer le père pour légitimer le fils. Il faut donc que le Messie emprunte sa dignité d'un plus grand que David, c'est-à-dire de Dieu. Jésus ne tire pas cette conclusion, mais se borne à signaler la contradiction des scribes. Il ne demande qu'à ébranler le rapport qui, aux yeux du peuple, unissait le Messie à David et à décliner toute immixtion politique dans la notion du Royaume de Dieu. Jésus, par l'usage qu'il a fait du Ps. CX, a rendu sa messianité indépendante de la descendance davidique. Malheureusement ses disciples ne l'ont pas compris, comme le prouvent les deux généalogies qui ouvrent les évangiles de Matthieu et de Luc. Mais en s'excluant mutuellement, elles rendent un involontaire hommage à la déclaration de leur Maître¹.

Jésus Roi. On demande enfin si Jésus a parlé de son Royaume, à lui. Tout dépend ici de la critique. Ceux qui la négligent citent des textes où il est question tantôt du Royaume de Christ et tantôt du Royaume de Dieu et ne voient aucune difficulté à les juxtaposer ou à les combiner². Disons que les textes synoptiques parlent tantôt de l'un et tantôt de l'autre; mais qu'on ne saurait leur attribuer une égale valeur. Si la mère des fils de Zébédée demande une place honorable pour ses fils *ἐν τῇ βασιλείᾳ* de Jésus (Mat. XX, 21), il importe de remarquer que Jésus décline pertinemment ce privilège et renvoie à son Père: « il ne m'appartient pas de l'accorder; c'est pour ceux à qui mon Père a réservé cette distinction » (v. 23). — La *βασιλεία τοῦ πατρὸς μου* se lit Mat. XXVI, 29. Si le même évangéliste parle de la *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, c'est dans l'*explication* de la parabole de l'ivraie, laquelle n'est pas de Jésus (Mat. XIII, 41). S'il est appelé *βασιλεὺς* dans la description du jugement dernier (Mat. XXV, 34), il ne faut pas oublier que ce morceau eschatologique appartient, comme tous ses analo-

¹ Issel, p. 103, 104.

² Comme Schmoller, p. 91-95.

gues, à une époque récente, du moins dans sa rédaction actuelle. Enfin si Luc parle souvent de la βασιλεία du Christ (I, 32, 33; XX, 30; XXIII, 42 sq.), il faut se souvenir que Luc est paulinien et que Paul parle d'un Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. VI, 16) et d'une πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ (Eph. II, 12). Ajoutons que pour Jésus c'est Dieu qui est ὁ μέγας βασιλεύς (Mat. V, 35). Nous pensons en présence des textes les plus authentiques que Jésus n'a jamais parlé de son Royaume et que ce n'est qu'après son départ, après que l'Eglise se fût établie, qu'on a commencé à en parler¹.

¹ Issel, p. 105-106.

(A suivre).
